

THE JOURNAL
OF CHINESE PHILOSOPHY
AND CULTURE

NO.1

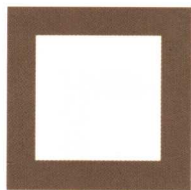
中国哲学与文化

(第一辑)

反向格义与全球哲学

CROSS-CULTURAL INTERPRETATION AND GLOBAL PHILOSOPHY

刘笑敢 主编



GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS

广西师范大学出版社

中国哲学与文化

(第一辑)

反向格义与全球哲学

CROSS-CULTURAL INTERPRETATION AND GLOBAL PHILOSOPHY

刘笑敢 主编

广西师范大学出版社

· 桂林 ·

图书在版编目(CIP)数据

中国哲学与文化(第一辑):反向格义与全球哲学/刘笑敢 主编. —桂林:广西师范大学出版社,2007.5
ISBN 978-7-5633-6545-6

I. 中… II. 刘… III. ①哲学—中国—丛刊②文化—中国—丛刊 IV. B2-55

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 050142 号

广西师范大学出版社出版发行

(广西桂林市中华路 22 号 邮政编码:541001)
网址: <http://www.bbtpress.com>

出版人:肖启明

全国新华书店经销

销售热线:021-55395790-103/168

山东新华印刷厂临沂厂印刷

(山东省临沂市高新技术产业开发区新华路东段 邮政编码:276017)

开本:960mm×1 300mm 1/32

印张:11.25 字数:290 千字

2007 年 5 月第 1 版 2007 年 5 月第 1 次印刷

定价:36.00 元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。(0539—2925659)

—目录—

(代发刊辞)

- 关于“中国哲学研究”的几点意见 劳思光 1

主题论文

- “反向格义”与中国哲学研究的困境
——以老子之道的诠释为例 刘笑敢 10
- 真理概念与先秦哲学
——论陈汉生的观点 方万全 37
- The Mass Noun Hypothesis and Interpretive Methodology
(物质名词假设与诠释方法论) Chris Fraser(方克涛) 58
- 原始儒学中礼观念神圣性价值的起源
——从郝伯特·芬格莱特《孔子:即凡而圣》说起 颜世安 108
- 仁的当代解释:一个批判的回顾及新的尝试 刘昌元 134
- 朱子的认识方式及其现代诠释 吴展良 161
- 戴东原研究侧论 郑吉雄 195
- 中国宇宙观研究与西方理论模式 王爱和 218
- 中国哲学家与全球哲学 Stephen C. Angle(安靖如) 239

观潮屿

- 对中国哲学的分析和比较的研究
——论北美一个兴起的潮流 李晨阳 257

学贤榜

- 从先秦到二十一世纪的人性探索和展望
——孟旦(Donald J. Munro)先生治学简介 刘笑敢 271

评书台

评李晨阳著《道与西方的相遇——中西比较哲学重要问题研究》

张祥龙 298

新叶林

评斯林格兰对《老子》“无为”之诠释

陆基洋 305

Distinguishing the Perspective of Religious Insider from That of
Academic Outsider: A Response to “A Critique of Slinger-
land’s Interpretation of the Laozian *Wu - wei*”

Edward Slingerland 321

会议录

“西方的诠释,中国的回应——中国哲学方法论之反思与探
索”国际学术会议综述

丰乾 327

“王弼与郭象——经典诠释与哲学体系之建构”国际学术会
议综述

洪静宜 331

“注释、诠释与建构——朱子与四书”国际学术会议综述

丰乾 336

编后语

增强学术志业的神圣感

刘笑敢 342

友刊目录

Dao: A Journal of Comparative Philosophy 347

《新哲学》第7辑目录 350

《中国哲学史》(季刊)2006年第4期目录 352

关于“中国哲学研究”的几点意见(代发刊辞)

劳思光^①

一、前言

香港中文大学建立中国哲学与中国文化的研究中心,这表示中大哲学系有长期推进中国哲学研究的计划。对于我这个曾经在中大从事哲学教学及研究达三十年的人来说,这自然是一个可喜的信息。说句老实话,我近年总觉得目前各地区华人社会中的中国哲学研究,只有表面的热闹,实际上却正陷入一种内部贫弱、外境艰难的困局。现在,中大的哲学界同人能决意在这方面作长期的奉献和努力,使我大感鼓舞。至于中大给我一个荣誉职位,倒是无关紧要的事,因为不论有无名义,我今日以衰老之身,所能做的事不过是提出意见,供实际工作的中大诸贤参考而已。

从事理论工作的学人,大致都知道我们在建立理论时,一个基本的态度便是要在“浅显性”(triviality)与“荒谬性”(absurdity)两极端的中间寻找“理论意义”(theoretical significance)。所谓“荒谬”不待解释;所谓“浅显”是就“不待证立”而言。说些荒谬的话固然不足构成理论;说些浅显的话也是徒作赘语。所以,这个避免两极端的毛病的态度,可说是一种理论工作者的共许的规约。我现在提供我的意见,虽不算是正式建立理论,却也是用这种态度说话;至于所涉的理论,我在别的讲词或著作有较完整的陈述,在这里不再详说。

二、回顾与希望

在陈述我的希望之前,我先对现代以来的中国哲学研究,作

^① 香港中文大学哲学系中国哲学与文化研究中心荣誉主任。

一概略的回顾。中国哲学研究多年来从未中断过。虽然就某些地区说,有一段时期,这种研究似乎徒存其名,而亡其实,但在其他地区,总是有人在继续讲论。可是,就成果而言,从五四时期到现在,已历八十年的光阴,却仍说不上有丰足的收获。早期的研究者,一部分在新史学思潮的影响下,用“史学加常识”的方式来谈中国哲学;他们或是顺着“古史辨”的路向定下他们的史学进路,或是固守传统史学的某些基本取向而尝试立说,对于诠释中国哲学传统而言,总是根本不能触及哲学问题。这一部分研究可说是清代乾嘉学风的老毛病在二十世纪中国的新表现。另一部分属于哲学界内部的学人,则大致上是凭借某些西方特殊学派的哲学观念,来重述中国哲学问题。这里,他们主要的病痛,不在于运用西方观念处理中国哲学问题,而在于如此运用之前,不曾先估定那些西方观念与那些中国哲学问题本身的普遍性。缺了这一最具关键性的环节,他们的工作结果每每是一面误用了某些西方观念,一面又曲解了中国哲学问题。这里若向深微处探求,则触及我近年所说的“开放成素”与“封闭成素”的问题,下面当再详说。

现在我想插几句话,顺便谈谈近来关于“格义”这一观念的议论。在中国内地似乎有不少人,就上面说到的用西方观念谈中国哲学的做法,认为与中国人从前依“格义”来谈佛学相似,由此,又引生了许多议论。内地学人思想倾向另有他们的历史脉络,我不想在这里多谈。我想指出的是:“格义”一词的含义与中国五四后所谓“以西观中”(陈荣捷先生语)的研究实况,有大大不符合之处。魏晋以下,采用“格义”方式诠释佛学,基本的要件是:以所熟知的观念,来解释较生疏的思想。譬如借出道家的“无”观念来说佛教的“空观”,是因为说者假定“无”是我们所熟知的观念,而“空观”则较难懂,所以要通过“无”来说“空”(这当然引生了严重的误解,现在不去谈)。然而,中国五四后,哲学工作者用西方观念来诠释中国传统哲学的时候,情况却正相反。那些先生们对于西方哲学,都是只有很少的了解;他们的做法是:用不熟知的观念来解释我们应该熟悉的思想。这恰恰与“格义”相反。

我提到这一点,是因为我觉得用“格义”一词来指述“以西观中”的做法,本身极欠贴切。顺着这种思路下去,反而不利于澄清问题。现在我仍回到中国哲学研究的检讨。

“以西观中”的研究方式,由于缺了对哲学思维的普通性问题的探究,结果所得甚少,而且接触不到真问题。此后,便有以唐君毅、牟宗三诸先生所代表的“新儒学”出现。在香港建立的新亚书院,成为1949年以后华人社会中中国哲学研究的重镇。

唐先生可说是真正致力于儒家“成德之学”的中国学人。牟先生早年的著述只在《易经》研究方面有专书,可看作属于中国哲学之研究范围。不过两人都是熊十力先生的得意门人,对中国哲学特性之强调,自然不成问题。牟先生晚期,以重建(或改建)宋明儒的“道德形上学”系统为主要工作,其代表性作品近年在香港都甚为流行,不待赘述。唐先生中年以后,著作繁富,最主要的作品,如《中国哲学原论》等,与早期《道德自我之建立》合看,足代表唐氏之学的取向。这也是中国哲学界所熟知的事了。

唐、牟之学说影响甚大,所涉哲学问题甚繁;在这里,我不想多说。我要说的只是他们的思路和表达方式,决不能用“格义”来解说。牟宗三先生虽常常借用康德语言来铺陈他的“道德形上学”,但他对儒家天道观的肯定,有理论的先在性;借用康德语言,亦非真正接受康德全盘思想。唐先生则更是有意地要强调他不用西方哲学的成规来看中国哲学;他在《哲学概论》中用“天道论”、“人道论”等词语,作为哲学部门的名称,便是明显证据。总而言之,唐、牟之学与所谓“格义”无干。若要通过“格义”观念评述二人的研究成果,则至多只算一种权宜的说法而已。

甚至就那些较早期的学人来说,他们选取几个西方哲学观念来讲论中国传统哲学的时候,他们实在也不是从事“格义”式的工作;他们只是想通过较生疏的新观念,对旧有的思想提出一种“新解”而非通过旧有观念去谈新思想。如上面已说过的,这些追求“新解”的努力,由于基础虚弱,大体上说都已经失败;只代表一定时段中的一种思想史现象,并无任何引导研究的作用。

将这一类思想,与唐、牟之学相比,唐、牟之学便有一定的引

导功能。唐氏以成德为立说之本,是明显的“引导性的哲学”(Orientalative Philosophy)的立场,不待多说。牟氏虽用力建构其道德形上学,又颇善用康德语言,但深层的旨趣则在于此种形上境界之宗教性,因此实质上亦是归于引导性哲学,而不属于“认知性的哲学”(Cognitive Philosophy)。唐、牟之学说合而为近年在华人社会中的“新儒学”,至今在中国哲学研究的领域中有极广泛的影响力。

对于新儒学,也有许多评论和争议,但多半不得要领;我现在不打算多谈这些意见。我只在这里提出两个最有理论意义的争议点,稍加论析,过渡到我自己要郑重陈说的问题。

我要提出的是:第一,世界哲学的视域问题;第二,“现代性”概念的掌握问题。

先就视域问题说,唐、牟二人在这方面情况又大不相同。牟氏早年原喜谈早期解析哲学,但中年以后逐步转向道德形上学,去建构他所宣称的“境界的形上学”。这即涉及封闭语言及绝对主义的预认,指向一种哲学视域问题。关于这一点,牟氏本人似乎全未觉察;评论者虽偶尔有人提及,也并未深加论析。我们可以说,就中国哲学研究而言,牟氏对于“在世界哲学的视域中看中国哲学”的主张,虽在中年时期偶然与我讨论过,但其实从未认真留意。

唐氏则确曾有意从世界哲学视域来看哲学,因此,他晚年最后的著作中提出“九境”的分割来处理世界哲学。但他忠于儒家“成德之学”的传统,而并未客观地认真进行“知彼”一面的探索,以致九境分划只表现出他对儒学及佛教之重视,并不显示出他对其他哲学传统的特性或现代哲学界面对的共同哲学问题的适足了解。这里又是不能详论。我只能简单说出我的看法。我认为,唐先生并非取封闭思维的态度而拒绝了解其他领域,但由于他携带着一种价值等第的观念去了解他人,便受到这种预立的割断的限制。

说到这里,正好转向第二点;这即是有关“现代性”(modernity)的态度问题。

我要先指出,唐、牟二人并非忽视现代文化或现代化;他们都是救亡意识盛行时期(二十世纪二三十年代)的青年,不可能不觉察现代化问题之重要;而所谓“现代化”,自然逻辑地预认为“现代文化”及“现代性”。这也是不待说明的。

事实上,唐、牟对于中国现代化问题,在其论著中也屡有论述;尤其牟氏想要改造中国儒家价值意识,认为可通过所谓“良知”之“坎陷”,以“开出”民主与科学的说法,已经引起过许多议论。唐氏对现代化的看法似乎更乐观。我们不必多加叙述。总之,唐、牟皆非不重视“现代化”问题,但就中国哲学的发展取向讲,他们对“现代性”观念却缺乏适足掌握及理解;这就成为他们的主张中一个关键性的盲点。

这个关键问题要多解释几句。所谓“现代性”,自然是指现代文化作为整体看时所显现的特性;它与具体的文化成果不属于同一层面。清末以来,中国知识分子谈“现代化”,注意力总是仅落在具体成果层面上;对于整体现代文化的特性反而不能深察。现在为了方便解说,我姑且通过两个常用的词语的比较,来点明这个有关“现代性”的认识的问题。这就是“西化”与“现代化”这一对词语。中国人在很长的时间中,将这两个词语相混地使用,不加区别。我们看五四运动以推动现代化为宗旨,却有“全盘西化”为流行的口号,便可以知道这两个词语的混用,在当时是视为当然的。然而,这两个词语的意涵实在有极大的差异;词语的混用即显示基本认识的疏漏。说“西化”时,只含有区域差异的观念;这里至多只含有工具性的价值选择问题。“现代化”观念则涉及价值系统的代换问题。就字源而论,拉丁文中“modernus”一字,本是用来区分当代与古代的。公元五世纪时,欧洲人使用此字,即是将自己所处的历史阶段视为“现代”,而将从前非基督教的时期视为“古代”。“现代”与“古代”的划分,涉及整个价值系统的切割。再落实一点说,所谓“现代化”,含有一个“文化失效”的观念。不论以“现代”与“古代”相比,或是与“前现代”相比,它都含有将后者视为“失效”的文化的重大意涵;此所以会引出价值系统的代换问题。然则,为何每一个特殊文化系统都可能会进入失效

状态？这个问题若从哲学史角度来说，则头绪万千，足够写出一本专书；现在我只想纯从理论角度作一点解释。

文化何以会失效，可以分两层来解释。就一般情况说，这里所预认的是客观世界的无限定的开展的理念；换言之，已有的文化成果，功能有一定的限度。而客观世界的展开却是未限定的。人永远会有新的经验和新的问题。当原有的文化系统不足以笼罩这些问题的时候，原有的文化便进入失效状态。这是一个一般性的解释；若是追究其理论基础，则可能涉及某些形上学的预设观念，但也可以在语言及社会行为寻求解释。但不论如何，这只是一种广泛的说法。若扣紧“现代文化”来说，则有更加重要的一层意义；这就涉及所谓“现代性”了。

韦伯(Max Weber)讨论“现代性”问题的时候，曾经强调现代文化改变“世界史”的论断。这里方是我现在要谈的核心问题。为了点明主题，我先提出一个词语，即是“扩张主义”。

自十七、十八世纪始，欧洲出现了“现代文化”初步成熟的情况，这个文化系统即向其他地区急速扩张，终于造成了一个“现代世界”。这个世界有其光明面，亦有其阴暗面；但不论它“好”或“坏”到什么程度，它即是我们所在的世界。这个世界对于我们这些当前存在的人讲，它是一种有客观性的“所与”(Given)。如果我们不想涉及某种形上学或语言上的纠结，我们可以避免称它为“Objective World”；但至少应承认它是“Objectivated World”。这样一个已被建立成客观存在的世界，成为我们一切主观的自觉努力的限定条件。这是我们谈及任何实践性问题时决不可遗漏的认识。

现代文化具有“扩张主义”(Expansionism)的特性；它的主要构成部分，如市场经济、科技文明等等，都先天地携带着扩张的要求。这即是“现代性”的一个核心的特质。这种特质在现实历史中实化，即生出当前的现代世界。在这个世界中，现代性排斥前现代性，成为价值系统的转换。

现代文化所生出的产物，有些符合人类基本文化意识的要求，有些则不符合，甚至有严重的冲突。所以十九世纪以来，批判

现代文化的论说层出不穷。我们现在对这种文化困局或危机,无暇深谈。我仍要尽快回到本题。

我对“新儒学”所倡导的中国哲学的“复兴运动”,最具体的一个意见,即是我觉得唐、牟诸先生忽视了一个在实践方面的基本的和必要的认定。这个认定是:我们只能在已有的现代世界(即已经被现代文化改变了的现实世界)中,来进行任何实践性的努力。这里,我强调“实践”这个字眼,因为若是只作学院中的个人理论工作,则尽可不关心现实世界,依然可以构造某种概念系统,亦可能在其他理论向度中有重要成果。但新儒学要推动社会文化层面的运动,则不能脱离实践的要求。这样,不正视现代性的扩张特性,及其已经生出的“Objectivated World”,便是一个重大盲点了。

到这里,我可以简单地陈述我对中国哲学研究的一点希望。

我愿意诚恳地表明,我确信中国哲学的基本旨趣,不在于思辨,而在于实践。说得更明确些,中国哲学是以“自我境界”为主题的引导性的哲学。当然,正好像艺术虽不是知识,我们仍可以对艺术建立知识;我们仍可以对非思辨性的中国哲学进行理性思辨;不过,我们却不能抛开本来的旨趣去谈说中国哲学。不论是儒家的“成德之学”,或先秦道家的“无为”与“逍遥”之说,都指向自我境界的上升。所以从心性论看儒学,方显出儒学的精彩处;从超离世界的大明智慧看道家,方显出道家的精彩处。在这一层面上,我的希望是中国哲学的研究要在这种核心部分着力。

从社会实践的层面看,我们必须看清楚我们所处的现代世界的面貌;适足地了解现代性,方能在这个已存在的现代世界中对于哲学文化的发展,有所作为。这一层面的问题,道家可以淡然视之,儒家或新儒学则须慎思明辨。

最后,就理论工作本身讲,理论的精确性或严格性本身是一个共同标准,从事中国哲学研究的学人应该明白这种基本条件的普通意义,不可用题材的特殊性为借口而走入一种自我封闭的状态,只以常识性的思考自足自限。

这几点希望可说是毫无惊人之论。然而,我近年观察所得的

印象,却使我觉得在上面所谈的层面,都有颇令人忧虑的现象。下面,我想在这个范围内再说几点感想,来结束这篇小文。

三、几点忧虑

我前几年提出“开放成素”与“封闭成素”的理论区分,来处理不同哲学传统间的沟通问题;主要由于我觉察到有一种对于所谓“文化主体性”的迷执,成为研究传统文化之发展问题的学人们的通病,所以想通过这一个区分来澄清此中的观念纠结。但近年观察华人社会中从事中国哲学研究的学人们的思想趋向,却发现这种迷执正在蔓延;在中国内地,这一点尤为显著。

这里所涉及的理论问题,本不难解。一种文化成果若只是特定的历史及社会脉络的产物,则它即属于“封闭成素”,由此便极为异质文化所吸纳。倘若它具有超越特定的脉络的普遍性及长久性的意义,则它即是这个文化系统中的“开放成素”;它虽在发生历程中是属于某地区的文化成果,其内含意义却是有普遍性的。异质的文化系统间的沟通,只在双方的“开放成素”之会合上落实。这种会合使不同文化系统可以互相补助,而促进文化之发展。因此,我们不需担心在吸纳其他文化的成果时,成为异质文化的附庸;因为对方的“封闭成素”实际上不能真正进入我们的文化系统。从另一面看,也是同样的情况。若是我们希望中国文化(包括哲学思想)能对世界文化问题发挥作用,也只能将这种希望寄予中国文化系统中的“开放成素”。“开放成素”之会合可引致新文化的产生。那个新文化具体化时,当然又涉及一种历史及社会脉络,因此又会另有其“封闭成素”。但那属于另一层面的问题,与所谓“中国哲学的世界化”无关,不是现在所涉的课题。

近年中国知识分子的心态,却与这种世界化的远景相距甚远。许多中国哲学研究者,似乎以一种民族感情作为研究的动力;这就使得中国哲学之“发展”成为空谈,因为倘若中国哲学永不能补自身之阙,则怎能有新生可言?

记得五十年前,我初与唐君毅先生谈中国哲学的新生问

题,我即向唐先生指出:他所以会献身于儒学的复兴运动,自然由于儒学正在衰落,则要挽回这种衰落,重点应是找出衰落的原因来对症下药,而不应只依靠传统感情来维护儒学。唐先生当时也表示同意。然而,唐氏的基本态度仍是以维护传统为主。他的心态事实上与今日强调“文化主体性”的学人们的心态,实在是遥遥相应的。如果这种心态扩大成为一种迷执,则在这种迷执下的中国哲学研究,便可能使中国哲学只有博物馆中的价值,而不能对当前世界发挥作用。这是我的第一点忧虑。

我的第二点忧虑,是关于理论能力的培养问题。由于有许多知识分子将产生于西方的一切哲学成果,都看作属于西方特有的,而不能了解其中的“开放成素”,因此他们便不能吸收近代哲学兴起以来的理论成绩。这样,我们又看见以“数据加常识”来谈中国哲学问题的老病。我前面曾提到,清代乾嘉以来便有以史学代替哲学的风气,五四后的新史学思潮深受这种学风的影响。近年则是这种风气在某些地区的哲学界人士中又有转盛之势。这种理论能力的虚弱病,倘不能在哲学界中排除,则将造成哲学研究的浅薄化,中国哲学研究不能独免。

最后一点忧虑,则又要回到现代性问题上。我们今日不论从事任何有关哲学与文化的运动,都只能是在这个已成现实存在的“现代世界”中活动;而不能是在一个想像中的非现代世界中活动;虽然我们对现代文化可以取严厉的批判态度,但不能不承认的是:现代世界之现实存在是对任何实践活动的不可避免的限制。不幸的是,我察觉今日的哲学研究者每每不察觉这个问题的严重性。尤其对于中国哲学的新生运动而言,它即是一种实践性的要求,若与一种虚幻的世界图像结合在一起,即就是最可忧虑的事了。

以上略谈我对中国哲学研究的希望和忧虑,只是一些建议性质的意见。最后,我愿为中文大学这个研究中心及其同人祝福,并期望中国哲学的新生能从这里开始。

“反向格义”与中国哲学研究的困境

——以老子之道的诠释为例

刘笑敢^①

内容提要：传统的格义借用本土的概念来解释外来佛学的术语，近代的反向格义是以西方的哲学概念解释中国本土的术语。传统的格义是普及性、启蒙性、工具性的，是权宜之计；而近代反向格义却是研究性、专业性的，是主流的或正统的方法。对反向格义的利弊得失应该进行严肃的反思和讨论。

西方哲学概念的体系是对立二分的，与中国古代哲学中的成对的概念体系有重要不同。将物质和精神、实然和应然的概念引入对老子之道的定义或解释，难免陷入困境。在用反向格义的方法来解释中国的哲学术语时，对其困难和局限应该有自觉的意识和说明。此外也不妨尝试用描述的方法来解释古代的哲学术语，从而避免以西方现成概念来对应中国哲学术语时方凿圆枘的困境。

关键词：反向格义，中国哲学，方法论，老子，道

讨论中外文化交流的时候，论者经常将近代西方文化传入中国的情况与当年佛教传入中国的历史相提并论。这样的联想和比较当然有一定根据和意义，但是，随着学术研究的深入，我们就

^① 香港中文大学哲学系教授、中国哲学与文化研究中心主任。（电邮：liux@cuhk.edu.hk）

本文初稿发表于香港中文大学哲学系中国哲学与文化研究中心主办的“西方的诠释，中国的回应”国际研讨会（2005年5月），笔者感谢与会学者在讨论中提出的各种评论和问题以及匿名审稿人的宝贵意见。修改稿发表于合作单位《南京大学学报》2006年第2期，本文的节略版（约40%）的内容发表于《哲学研究》2006年第4期。文中对“格义”和“反向格义”的英译是尝试性的，据说“格义”旧译有作“term matching”的。

不仅应该看到二者表面的相似性,而且应该看到近代西学输入的情况之复杂远非当年佛教传播可以相比。虽然都是外来文化在中国的传播,但这两次外来文化输入的情况并不相同,甚至有相反之处。一般人常谈到的“格义”(analogical interpretation)就是一例。

一、“格义”与“反向格义”

北朝时期中土僧人曾以老庄的术语模拟和解释佛教教义,帮助一般人了解佛教的基本内容,故有所谓“格义”、“连类”等方法。这种方法的特点是以本土固有的经典解释外来的教义。据《高僧传》说:“(竺)法雅,河间人。……少善外学,长通佛义。衣冠仕子,咸附谄稟。时依雅门徒,并世典有功,未善佛理。雅乃与康法朗等,以经中事数,拟配外书,为生解之例,谓之‘格义’。及毗浮、昙相等亦辩‘格义’,以训门徒。”^①陈寅恪认为这是关于“格义”的正确解释。^②

这里有几个值得注意的要点:

第一,进行格义的人对中国本土的经典原本有很好的掌握(“少善外学”);

第二,进行格义的人对佛学也有相当的功力(“长通佛义”);

第三,“格义”主要是对熟悉中文典籍(“并世典有功”)但“未善佛理”的门徒启蒙而用(“以训门徒”),并非佛教教育的基本方法或惯例,在佛教传播的历史上只有短暂的作用;

第四,格义的关键是“以经中事数拟配外书”,即以中土本土有的经典(“外书”)对应佛教“事数”(如五蕴、十二入、四谛、十二因缘、五根、五力、七觉等),即侧重于重要概念和术语的解释;

第五,无论对解释者和解释者的听众来说,“格义”都是以中

① [梁]释慧皎撰,汤用彤校注:《高僧传》卷四,(北京:中华书局,1992),页152。

② 参见陈寅恪:《支愍度学说考》,《陈寅恪史学论文选集》(上海:上海古籍出版社,1992),页98—99。

家已经熟知的经典和概念来解释大家尚未熟悉的思想理论概念。

简单地讲,传统的“格义”是以固有的、大家熟知的文化经典中的概念解释尚未普及的外来文化的基本概念的一种临时的权宜之计。

以上对格义的解释主要依据的是陈寅恪、汤用彤以来的从思想史或学术史的角度所作的一般性解释。然而,按照古正美关于佛教政治的最新研究,“格义”之所以重要,实与北朝时期后赵政权石虎在位时(335—349)推动建立佛教王国的运动有直接关系。据此,“格义”其实是为了快速普及佛教以便建立佛教王国的政治运动所需要的产物^①,因而并非一般的文化交流现象或思想学术研究中的普遍现象。虽然后人可以从思想文化交流的角度来考察、分析这一现象,但不应忽视这一现象的政治动因和历史背景。上文所引的竺法雅生于河间,恰为后赵之人,他推行格义之法以教导众多门徒,必定与当朝的佛教王国运动有密切联系。这说明为什么作为“速成教学法”的“格义”成为必要并一时蔚成风气,也可说明那么多“衣冠仕子,咸附谄慕”不是自发的文化交流现象。

类似于古代佛教的格义在中国近代似乎也出现过。就基督教的传播过程来说,就西方哲学的直接输入来说,类似于佛教徒“格义”的情况时有发生,如以中国古代的“上帝”和“天”解释基督教的“天主”,以“格致”翻译“物理”或“科学”,以“道”译“逻各斯”等等。特别有意思的是梁启超曾以“真如”解释康德之自由之我,以“无明”解释康德之现象之我。^②显然,这时的佛教已经成为本土文化,可以转过来用以“格”康德之“义”。这是以中土之学说解释西方之概念的实例,与魏晋时期的“格义”之事比较接近,可以相对地称为“传统格义”或“顺向格义”。不过,传统的格义在近

① 古正美:《天王传统与佛王传统》(台北:商周出版,2003),页87—91。

② 梁启超说:“按佛说有所谓‘真如’。真如者即康德之所谓真我,有自由性者也。有所谓‘无明’者,即康德所谓现象之我,为不可避之理所束缚,无自由性者也。”(《饮冰室文集之十三》,页60,见《饮冰室合集》,北京:中华书局,1989,第二册)。